Irénikon

Le Décret sur l'Œcuménisme vingt ans après, par E. Lanne • L'Eucharistie dans le Rapport Final d'ARCIC I, par P. Parré • *Confirmatio* et *Chrisma*, par A. de Halleux • Relations entre les Communions • Allocution de Jean-Paul II au Conseil œcuménique des Églises • Chronique des Églises • «Pro Oriente» • Bibliographie • Tables de l'année 1984.

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LVII 4e trimestre 1984

Éditorial

Vingt ans ont passé depuis que le IIe Concile du Vatican a publié le Décret sur l'Œcuménisme, le 21 novembre 1964. Deux décennies, cela ne représente guère plus de la centième partie de l'histoire de l'Église. Dans une vie d'homme, par contre, c'est beaucoup. Mais pour ceux qui les ont vécues (ainsi que les phases difficiles de sa préparation : pratiquement dès l'annonce du Concile, jusqu'aux dernières heures qui ont précédé la promulgation) l'événement ne paraît être que d'hier. L'esprit qui animait les promoteurs de ce texte demeure aussi actuel aujourd'hui qu'alors, aussi central pour la vie de l'Église catholique qui en est le destinataire premier et immédiat, et aussi stimulant pour qui a compris que la division entre les chrétiens est le scandale qui fait le plus obstacle à l'annonce de l'Évangile. Brèves au regard de l'historien, longues pour les esprits et les cœurs impatients, ces vingt années ont été vécues comme un jour du Seigneur par ceux qui avaient longuement attendu ce document libérateur.

La conférence que nous publions en tête de ce fascicule pour marquer cet anniversaire a été prononcée en clôture d'un Symposium organisé pour la circonstance par l'Institut œcuménique de l'Université de Lublin (Pologne). Elle paraîtra aussi par les soins de cet Institut accompagnée de notes qui développeront certains points que l'exposé ne pouvait traiter que par allusions.

Nous donnons ensuite une étude sur la première partie du Rapport Final de l'ARCIC I, celle qui traite de l'Eucharistie. Elle entend mettre en valeur certains des acquis les plus importants de ce document. À ce titre et sous son angle propre elle contribue à faire prendre conscience du progrès accompli au cours de ces vingt années.

Enfin le P. A. de Halleux poursuit la réflexion sur les problèmes que peut soulever la disparité des usages entre Catholiques et Orthodoxes dans le sacrement de confirmation. Il y examine d'un point de vue nouveau et avec une documentation très soignée la manière dont la chrismation postbaptismale de l'Église grecque a été équiparée à la «confirmatio» de l'Occident. Nous croyons que ce type de recherches, même s'il bouleverse quelques idées reçues, contribue à asseoir sur des bases solides et durables la rencontre authentique de nos deux Églises dans leur dialogue théologique. Au-delà des concordismes séducteurs et faciles, on en vient ainsi à découvrir une diversité et une richesse plus grandes de nos patrimoines respectifs, tels qu'ils ont été vécus, en fait, à l'intérieur de l'unanimité de la foi et dans la pleine communion canonique et sacramentelle, au temps de l'Église indivise. La prise de conscience d'une telle diversité contribue à cette mise en valeur des vraies dimensions de la catholicité et de l'apostolicité de l'Église, ainsi que par deux fois le Décret de Vatican II sur l'Œcuménisme en fait la recommandation (UR 4 et 17). C'est là une démarche indispensable à la recomposition de l'unité qu'entend promouvoir le texte conciliaire[1].

1. Des raisons d'ordre technique nous ont contraints à reporter la publication de l'article qui évoquera la figure de Dom Olivier Rousseau.

Confirmatio et *Chrisma*

Les recherches sur l'histoire et la théologie anciennes des rites de l'«initiation chrétienne»[1], qui se sont remarquablement précisées depuis cent ans, entre autres grâce à une meilleure connaissance de la tradition syrienne[2], ont également mis en relief la désintégration progressive en Occident de l'unité liturgique de la grande époque patristique[3]. En particulier, le rite post-baptismal de la *confirmatio*, que l'Église latine réserve normalement à l'évêque, produit son nom technique lors du concile d'Orange de 449, peu avant de recevoir son commentaire doctrinal dans le sermon de Pentecôte de l'Eusèbe gallican[4]. C'est en fonction de ce démembrement du rituel, conforté par la réforme carolingienne, que les scolastiques du XIIIe s. allaient élaborer leur théologie du baptême et de la confirmation en les définissant comme deux sacrements distincts, dotés chacun de sa grâce et de son caractère spécifique[5]. Cette

Dans les notes qui suivent · BECK = H.-G BECK, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich* (Byzantinisches Handbuch, II, 1), Munich, 1967 — Fontes = *Pontificia commissio ad redigendum codicem iuris canonici orientalis. Fontes.* — JUGIE = M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t 3, *Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum expositio de sacramentis*, Paris, 1930 — KARMIRIS = J. KARMIRIS, Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, 2e éd., Graz, 1968 (2 vol. à pagination continue)

1. Cf. P.-M. GY, *La notion chrétienne d'initiation. Jalons pour une enquête*, dans *La Maison-Dieu*, n° 132, 1977, p 33-54

2. Cf. G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, dans *Leiturgia. Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes*, t. 5, Cassel, 1970, p. 1-348.

3. Cf. J. D. C. FISHER, *Christian Initiation. Baptism in the Medieval West. A Study in the Disintegration of the Primitive Rite of Initiation* (Alcuin Club Collections, 47), Londbes, 1965.

4. Cf L. VAN BUCHEM, *L'homélie pseudo-eusébienne de Pentecôte. L'origine de la* confirmatio *en Gaule méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez*, Nimègue, 1967.

5 Cf J. FINKENZELLER, *Die Zählung und die Zahl der Sakramente. Eine*

doctrine, dûment enregistrée dans le *Décret pour les Arméniens*, que l'on rattache au concile de Florence[6], se trouva finalement canonisée lors de la septième session du concile de Trente[7].

Désormais, la théologie catholique devait disjoindre des aspects intimement connexes du mystère baptismal, qui est indissociablement, dans le Christ et l'Esprit, rémission des péchés, naissance à la vie divine, adoption filiale, incorporation ecclésiale et mission de témoignage[8]. Les dogmaticiens s'efforcent aujourd'hui de mieux souligner l'unité théologique de l'initiation chrétienne en voyant dans la confirmation l'achèvement du sceau baptismal[9]. Et ils ne sont pas contredits par le magistère, puisque la constitution apostolique par laquelle le pape Paul VI promulguait le nouveau rituel de la confirmation ne marque la différence de ce sacrement vis-à-vis du baptême que par des adjectifs ou des adverbes comparatifs: «speciali robore ditantur, perfectius Ecclesiae vinculantur, ad fidem [...] tanquam testes [...] arctius obligantur»[10], en même temps qu'elle ne parle de caractère sacramentel qu'à propos du baptême[11].

La même aporie de la signification particulière des deux sacrements confronte d'ailleurs aussi depuis plus d'un siècle,

dogmengeschichtliche Untersuchung, dans *Wahrheit und Verkündigung Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, t. 2, Paderborn, 1967, p. 1013-1021.

6. EUGÈNE IV, Bulle *Exultate Deo* (22 nov. 1439), éd G. HOFMANN, dans *Concilium Florentinum*, t. I, 2, Rome, 1944, p. 128, *1*-129, *17*. Cf. J. GILL, *The Council of Florence*, Cambridge, 1959, p. 305-309.

7 CONCILE DE TRENTE, 7e session (3 mars 1547), *Canones de sacramentis in genere*, 1 et 9, éd S. EHSES, dans *Concilium Tridentinum*, t. 5, Fribourg-en-Br., 1911, p. 995, *6-9* et *27-29* Cf. H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, t. 2, Fribourg-en-Br., 1957, p 330-333.

8. *Ordo initiationis christianae adultorum*, Vatican, 1972, *praenotanda*, n° 1 et 2.

9. Cf. B. LEEMING, *Principes de théologie sacramentaire*, tr. J. M Richards et P. Godefroy, Paris, 1961, p. 254-308.

10. PAUL VI, Const. *Divinae consortium* (15 juil 1971), dans *Acta Apostolicae Sedis*, t. 63, 1971, p. 660.

11. Tout en glosant la constitution de Paul VI, les rédacteurs du nouveau *Codex iuris canonici auctoritate Iohannis Pauli pp. II promulgatus*, Vatican, 1983, can. 879, ont cependant cru nécessaire de spécifier que le sacrement de confirmation «characterem imprimit».

dans l'Église d'Angleterre, les théologiens et les liturgistes de tendance catholicisante, qui considèrent la confirmation comme le véritable sacrement de l'Esprit Saint[12], à ceux de conviction réformée, selon lesquels le sceau de l'Esprit réside tout entier dans le baptême d'eau[13]. À y bien réfléchir, la discussion apparaît aussi oiseuse que celle qui aurait pu surgir si la coutume avait détaché radicalement la communion de l'anaphore dans la célébration de l'eucharistie, amenant de la sorte à diviser celle-ci en deux sacrements[14].

Les trésors d'érudition biblique et patrologique que les savants anglicans ont déployés pour étayer leurs thèses antagonistes ont enrichi notre connaissance de l'origine et du développement du rituel de l'initiation chrétienne au point de décourager, paradoxalement, l'historien du dogme désireux d'en faire la synthèse[15]. Car dans l'ensemble singulièrement complexe des diverses traditions originelles, très tôt marquées d'interactions et normalisées sur les données du Nouveau Testament[16], les rites particuliers se trouvent désignés, décrits ou interprétés avec tant d'imprécision et de variété dans les cérémonials liturgiques et dans les commentaires patristiques que chacun peut y trouver matière à illustrer sa thèse personnelle[17]. En réalité, même si l'on admet que la contingence historique de la séparation

12. Surtout F W. Puller (1880), A J. Mason (1891), G Dix (1936 et 1946) et L. Thornton (1946). Cf J D.C. FISHER, *Confirmation Then and Now* (Alcuin Club Collections, 60), Londres, 1978, p. 142-150

13 Surtout A.T. Wirgman (1897) et G W H Lampe (1951); Fisher lui-même cherche à réconcilier les deux partis.

14. La communion extra-liturgique semble avoir été une pratique très répandue au IVe s., cf. C S MOSNA, *Storia della Domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo* (*Analecta Gregoriana*, 170), Rome, 1969, p 239 s. et 246 (Égypte), 281 (Cappadoce), 301 (Milan), 317 (Afrique) et 337 (Rome et l'Orient). Le corps et le sang du Seigneur étaient d'ailleurs considérés comme deux sacrements par Isidore de Séville, cf. FINKENZELLER, p. 1009; c'est le refus du calice aux laïcs qui amena les scolastiques à enseigner la présence du Christ tout entier sous chaque espèce, cf J.J MEGIVERN, *Concomitance and Communion* (Studia Friburgensia, N S., 33), Fribourg, 1963, p 240-243.

15 Cf. surtout G.W.H. LAMPE, *The Seal of the Spirit*, 2e éd , Londres, 1967

16 Cf G. KRESTSCHMAR, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*, dans *La Maison-Dieu*, n° 132, 1977, p. 7-32

17 Cf. LAMPE, p. 185, 205, 219 et passim; A. NOCENT, *Vicissitudes du rituel de la confirmation*, dans *Nouvelle Revue théologique*, t 94, 1972, p 705 s

rituelle du baptême et de la confirmation a révélé au croyant leur distinction dogmatique en deux sacrements, il n'en reste pas moins anachronique pour l'historien de chercher à dégager le second dans les sources anciennes où il était encore organiquement uni au premier[18].

Plutôt que de s'engager dans une nouvelle tentative pour résoudre les difficultés scripturaires et patristiques classiques concernant la «matière» et le ministre de la confirmation, ou pour répondre aux graves objections que le report de son administration après la première communion du baptisé provoque chez les théologiens orthodoxes contemporains[19], on se contentera ici de poser une question, à première vue intriguante, qui s'inscrit dans le contexte historique du deuxième millénaire: comment l'Église orthodoxe, qui n'a jamais désintégré les rites de l'initiation dans sa célébration normale[20], en est-elle venue à reconnaître la chrismation comme un sacrement distinct du baptême?

Ouvrons, en effet, à titre d'exemple, l'imposante dogmatique de Trembelas: un chapitre spécial y est consacré au «sacrement du chrême», ou de «l'onction par le myrrhe», qui se voit même apparemment reconnaître un «caractère» propre[21]. Si grande est l'unanimité orthodoxe en faveur du septénaire sacramentel qu'une enquête minutieuse, conduite voici près de cinquante ans, ne pouvait relever qu'une seule exception sur ce point dans

18. C'est à cette conception apologétique de l'histoire qu'il faut rattacher la question disputée de la réitération de la confirmation dans l'Église orthodoxe lors de la réception canonique des hérétiques ou des apostats par l'onction du saint chrême, cf. JUGIE, p. 127 s., 144-150 et 171.

19. La bibliographie la plus récente se trouve indiquée dans l'excellent article du P.E. LANNE, *Les sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation dans l'Église d'Occident*, dans *Irénikon*, t. 57, 1984, p. 196-215 et 324-346

20 'Ακολουθία τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, éd. J. GOAR, Εὐχολόγιον *sive Rituale Graecorum*, 2ᵉ éd., Venise, 1730, p. 287-291.

21. P.N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, tr P. Dumont (Textes et études théologiques), t. 3, Chevetogne, 1968, p 36, 70, 132-135; même doctrine, sauf pour le «caractère», chez C. ANDROUTSOS, Δογματικὴ τῆς 'Ορθοδόξου 'Ανατολικῆς 'Εκκλησίας, 2ᵉ éd., Athènes, 1956, p. 312-318 et 336-344.

toute la littérature antérieure[22]. Et le statut de la chrismation comme sacrement à part entière de l'Église orthodoxe ne semble pas avoir été remis en cause depuis lors, fût-ce dans les traités de dogmatique ressourcés à la synthèse patristique[23] et dans les manuels de sacramentaire recentrés sur le mystère ecclésial[24].

Cette doctrine ne saurait pourtant remonter à la période des Pères et des conciles œcuméniques antérieurs au schisme, puisqu'elle fut le fruit du travail tâtonnant des canonistes et des scolastiques latins pour discriminer, dans la masse des cérémonies ecclésiastiques, sept sacrements «principaux» ou «majeurs», dont le nombre ne s'imposa qu'à partir du milieu du XIIe s., sous l'influence de Pierre Lombard[25]. Or c'est manifestement l'Église latine du siècle suivant qui imposa le septénaire sacramentel à l'Église grecque comme l'une des conditions de l'union; du moins sa première réception officielle apparaît-elle dans la profession de l'empereur Michel VIII Paléologue pour le concile de Lyon de 1274[26].

Dans ces circonstances, il serait prudent d'examiner si la reconnaissance de la chrismation comme un sacrement distinct répond bien à ce que les théologiens orthodoxes d'aujourd'hui appellent volontiers la «conscience» de leur Église[27], avant de

22. T SPÀČIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de sacramentis in genere* (Orientalia christiana analecta, 113), Rome, 1937, p. 66s : il s'agit du hiéromoine Tarasij (1927).

23. Cf. J. POPOVIĆ, Догматика Православне Цркве, t. 3, Belgrade, 1978, p. 565-567.

24. Cf. D.G RADU, *Caracterul eclezіologic al sfintelor taine şi problema intercomuniunii*, Bucarest, 1978, p. 221-256. L'important article du P.D. STĂNILOAE, *Numărul tainelor, raporturile între ele şi problema tainelor din afară Bisericii*, dans *Ortodoxia*, t. 8, 1956, p. 191-215, défend le septénaire des sacrements contre la réduction protestante, tout en soulignant leur unité «énergétique», tant christologique que pneumatologique.

25. Cf. FINKENZELLER (*supra*, n. 5), p. 1005-1013.

26 Cf. *infra*, n. 60. JUGIE, p. 16, n. 4, signale un synode de Paphos, dont les actes restent inédits, sauf erreur, et qu'il date des environs de 1260, sous le métropolite Germanos Pesimandros (1251-?). De toute façon, l'épiscopat grec du royaume des Lusignan était alors soumis à de fortes pressions latinisantes, cf. J. GILL, *The Tribulations of the Greek Church in Cyprus, 1196-c. 1280*, dans *Byzantinische Forschungen*, t. 5, 1977, p. 85-89 (reproduit dans *Church Union. Rome and Byzantium (1204-1453)*, Londres, Variorum, 1979).

27 Cf. *Procès-verbaux du deuxième congrès de théologie orthodoxe à Athè-*

pouvoir applaudir sans réserve l'«aequa pietas, mira consensio, idem animus eademque sententia» du dogme sacramentaire de l'Occident et de l'Orient[28]. En d'autres termes, dans quelle mesure le μυστήριον τοῦ χρίσματος de la théologie orthodoxe classique comporte-t-il les mêmes connotations que le *sacramentum confirmationis* catholique?

Les antécédents du IIe concile de Lyon révèlent en tout cas, dès l'origine du schisme, des controverses épisodiques portant sur le rite post-baptismal. En effet, déjà le concile constantinopolitain de 867 pourrait avoir inscrit à son ordre du jour les doléances des missionnaires grecs de Bulgarie, évincés par le recours du khagan Boris-Michel au pape Nicolas Ier[29]. Aux termes du rapport des plaignants au patriarche Photius, les évêques francs n'hésitaient pas à oindre, ou à chrismer, de nouveau des fidèles bulgares déjà dûment oints du myron lors de leur baptême par les prêtres grecs[30]. Les Francs invoquaient, pour justifier cet ἀναμυρισμός, une règle rappelée dès 416 par Innocent Ier et plus récemment remise en vigueur par les capitulaires carolingiens, qui réservait la *consignatio* à l'évêque[31], mais que Photius, pour sa part, n'avait lue dans aucun canon apostolique ou conciliaire[32].

De leur côté, les missionnaires grecs auraient prétendu aux Bulgares que le saint chrême authentique provenait uniquement de leur patrie, tandis que celui des Latins était en réalité confectionné «ex aqua fluminis»[33]. La première de ces allléga-

nes, 19-29 août 1976, Athènes, 1978, 1er thème: «la théologie comme expression de la vie et de la conscience de l'Église», p. 60.

28. P ARCUDIUS, *De concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*, éd. de Paris, 1626, p. ei v°.

29. Cf. F DVORNIK, *Le schisme de Photius Histoire et légende* (Unam sanctam, 19), Paris, 1950, p. 144-195.

30. PHOTIUS, Ἐγκύκλιος ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς τῆς Ἀνατολῆς ἀρχιερατικοὺς Θρόνους, 6-7 et 32, éd. J.N. VALETTA, Φωτίου Ἐπιστολαί, Londres, 1864, p. 170 et 177.

31. Cf. R. CABIÉ, *La lettre d'Innocent Ier à Décentius de Gubbio (19 mars 416)* (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 58), Louvain, 1973, p. 44-48, sur la réforme carolingienne, cf. FISHER (*supra*, n 3), p. 57-76

32. PHOTIUS, *ibid.*, 7, p. 170 s.

33. NICOLAS Ier, Ep. 99 (13 nov 866), ch. 94 et Ep. 100 (23 oct 867), éd. E.

tions rapportées au pape Nicolas Ier constitue peut-être le plus ancien témoignage connu d'une réservation de la consécration du myron par le patriarche de Constantinople[34]. Durant la dernière décennie du royaume latin de Constantinople, les Grecs affirmeraient semblablement qu'ils voyaient l'une des occasions du schisme dans le prix exorbitant du saint chrême que les légats du Souverain Pontife auraient apporté chaque année de Rome à Byzance[35].

La critique orthodoxe du rite de la confirmation se transmet d'un auteur à l'autre dans les catalogues des «erreurs latines», qui foisonnent, aux XIIe et XIIIe s., à partir du ps.-Photius traduit par Hugues Éthérien vers 1178[36]: «Lorsque les baptisés ont atteint la mesure de l'âge et qu'ils sont tombés dans des fautes, (les Latins) les oignent d'huile pour la rémission des péchés, et ils paraissent baptiser deux fois»[37]. Encore après 1439, le métropolite Marc d'Éphèse répétera à sa manière la légende du double baptême latin, l'un administré avec et l'autre sans myron[38].

Mais l'incompréhension mutuelle ne restait pas moindre chez les Latins qui niaient l'existence du sacrement de la confirmation chez les Grecs. Telle était, entre autres, l'opinion du

PERELS, dans *Monumenta Germaniae historica*, Epistolarum t. 6, Berlin, 1925, p. 597, *17-19* et p 603, *27-29*.

34. Cf. P HOFMEISTER, *Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche* (Das östliche Christentum, N F., 6/7), Wurzbourg, 1948, p. 64

35. Ps.-PANTALÉON (anonyme dominicain de 1252), *Tractatus contra Graecorum errores*, éd. P. STEVART, dans P.G., t. 140, c. 540 A-B. Nous n'avons pas trouvé d'autre témoignage de cette coutume, qui contredit les mesures d'Innocent III et d'Innocent IV, cf. *infra*, n. 46 et 51.

36. Cf. J. DARROUZÈS, *Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins*, dans *Revue des études byzantines*, t. 21, 1963, p. 53.

37. Ps.-PHOTIUS, Περὶ τῶν Φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων, 14, éd. J HERGENROETHER, *Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentes*, Ratisbonne, 1869, p. 66s. Faut-il lier à cette polémique les rebaptisations stigmatisées par le IVe CONCILE DU LATRAN, can. 4, dans *Conciliorum œcumenicorum decreta*, 3eéd., Bologne, 1973, p. 235,*34*-236,*1*? Cf. M. MACCARRONE, *Il IV concilio lateranense*, dans *Divinitas*, t. 5, 1961, p. 289.

38. MARC D'ÉPHÈSE, *Epistola encyclica contra Graeco-latinos ac decretum synodi Florentinae*, 2, éd. L. PETIT, dans *Patrologia orientalis*, t. 17, Paris, 1923, p. 450,*36*-451,*3*.

franciscain Jérôme d'Ascoli, délégué en 1272 par le pape Grégoire X auprès de Michel Paléologue pour négocier l'union[39]. Au XVIe s. encore, l'évêque vénitien de Corfou Jacques Coco, qui avait soutenu la même opinion lors de la septième session du concile de Trente[40], la répétait, une trentaine d'années plus tard, dans un mémoire adressé à Grégoire XIII[41]. Il fallut attendre l'édition amendée de l'euchologe par le pape Benoît XIV pour qu'il fût désormais interdit à quiconque d'affirmer que l'Église grecque n'aurait pas le sacrement de la confirmation[42]. Encore la licéité de la chrismation orthodoxe restait-elle douteuse jusqu'à il y a peu pour certains canonistes catholiques, pour prétendu défaut de juridiction des schismatiques[43].

On ne s'attendra donc pas à ce que la tolérance en la matière ait régné durant l'époque de la latinisation qui précéda l'ère de l'uniatisme[44]. En fait, la papauté médiévale ne tarda guère à imposer la discipline latine de la confirmation aux Orientaux aspirant ou forcés à l'obédience du Siège apostolique. Dès l'aube du XIIIe s., l'archevêque Basile de Trnovo, ayant signalé à Innocent III que les Bulgares se trouvaient démunis, depuis leur récent rapprochement de l'Église romaine, du myron qu'ils avaient coutume de recevoir des Grecs, priait le pape de l'instruire de «la manière dont il faut baptiser, pour que nul ne

39 JÉRÔME D'ASCOLI, *Litterae ad concilium transmissae de errore Graecorum*, éd B. ROBERG, *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274)* (Bonner historische Forschungen, 24), Bonn, 1964, p. 230: «Item non habent sacramentum confirmationis».

40. CONCILE DE TRENTE, *Congregatio generalis* du 17 févr 1547, éd EHSES (*supra*, n. 7), p. 935,*23-26*

41. J. CAUCUS, *Historia de Graecorum recentiorum haeresibus*, cité d'après R. Simon (1676) dans J. LE BRUN et J.D. WOODBRIDGE, *Richard Simon, Additions aux recherches curieuses sur* La diversité des langues et religions *d'Edward Brerewood* (Bibliothèque de l'École supérieure des hautes Études, Section des sciences religieuses, 85), Paris, 1983, p. 116.

42 BENOÎT XIV, Ep, *Ex quo primum* (1 mars 1756), 51, dans *Bullarium*, t. 4, éd de Malines, 1827, t. 11, p. 338 Cf. W. DE VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens* (Orbis academicus, III, 4), Munich, p 210-217 (cf. aussi p. 196-198, 200 et 208)

43. Cf JUGIE, p 162-167; J. DESLANDES, *Une question canonique · les prêtres orthodoxes ont-ils la juridiction?*, dans *Échos d'Orient*, t 16, 1927, c 385-395

44. Cf. DE VRIES, p 23-73 et passim.

reste privé du saint chrême»[45]. Cette demande reçut une double réponse, datée du même 25 février 1204.

Dans une première lettre, Innocent III autorisait la confection du chrême, ainsi que celle des huiles des catéchumènes et des malades, dans chaque église cathédrale de la Bulgarie et de la Valachie, selon la coutume de l'Église romaine[46]. Quant à la seconde lettre pontificale à l'archevêque Basile, elle constituait «une dissertation théologique sur l'onction», appelée à devenir un lieu classique du magistère[47]. Le pape y justifiait que la chrismation post-baptismale du front fût réservée à l'évêque par le fait qu'elle «désigne» l'imposition de la main des Apôtres, relatée au huitième chapitre du livre des *Actes*[48].

Un demi-siècle plus tard, son successeur Innocent IV réglait le contentieux entre Latins et Grecs du royaume de Chypre par la constitution la plus détaillée jusqu'alors des décrétales sur les coutumes grecques, et qui ferait longtemps jurisprudence pour la discipline des Églises orientales catholiques[49]. Touchant la confirmation, le pape reprenait l'enseignement de son prédécesseur en affirmant qu'elle «représente» l'imposition de la main réservée aux seuls Apôtres, «quorum vices gerunt episcopi»[50]. Et en ce qui concerne le saint chrême, il renouvelait l'autorisation d'Innocent III, en spécifiant toutefois qu'on devait tolérer l'«ancienne coutume» grecque de la consécration du myron par le patriarche assisté de ses métropolites[51].

45. BASILE DE TRNOVO, Ep. *Multas inclinationes*, éd. T. HALUŠČYNSKYJ, dans *Acta Innocentii pp. III* (Fontes, III, 2), Vatican, 1944, p 575s.; cf. *ibid.*, p. 85-89.

46. INNOCENT III, Ep. *Rex regum* (25 févr. 1204), éd. *ibid.*, p. 257s

47. Cf. HALUŠČYNSKYJ, p. 88; cf. encore la constitution de Paul VI (*supra*, n. 10), p. 661

48. INNOCENT III, Ep. *Cum venisset* (25 févr. 1204), *ibid.*, p. 261s. Le même verbe «designatur» qualifie le rapport de la chrismation du front à l'imposition de la main (les évêques «vicaires» des Apôtres, plan de la succession historique) et celui du *mysterium unctionis* au don de l'Esprit (le *signum* et la *res*, plan de la grâce sacramentelle); cf. NOCENT (*supra*, n. 17), p. 711s.

49. Cf. GILL (*supra*, n. 26), p. 87; M.M. WOJNAR, dans *Acta Innocentii pp. IV* (Fontes, III, 4, 1), Rome, 1962, p XXX

50. INNOCENT IV, Ep, *Sub catholicae* (6 mars 1254), éd. T.T. HALUŠČYNSKYJ et M.M. WOJNAR, *ibid.*, p. 172s., n° 410-412; cf. encore Paul VI (*supra*, n. 10), p. 661

51. INNOCENT VI, *ibid*., p 173, n° 413s.

Il importe de remarquer que, dans ces documents destinés à des Orientaux, les deux papes rangent encore la «confirmation ou chrismation du front» parmi les «onctions qui entourent le baptême»[52], à savoir: «deux fois avant le baptême, mais avec l'huile bénite, d'abord sur la poitrine, puis entre les épaules, et deux fois après le baptême, mais avec le saint chrême, d'abord sur le crâne, puis au front»[53]. En d'autres termes, Rome n'impose pas encore à l'Orthodoxie, jusqu'au milieu du XIIIe s., de reconnaître la confirmation comme un sacrement liturgiquement ou théologiquement distinct du baptême[54].

Mais le pas ne tardera guère à être franchi, avec la constitution non datée du pape Alexandre IV aux Chypriotes grecs, que certains historiens retardent jusqu'en 1289, mais dont il est plus vraisemblable qu'elle suivit de peu le synode de Nicosie du 3 juillet 1260, qui avait renforcé la latinisation du royaume des Lusignan[55]. Cette décrétale enregistre, en effet, la systématisation sacramentaire de la scolastique: «Qu'on les instruise en outre sur les sacrements ecclésiastiques, en leur montrant quels ils sont, c'est-à-dire: le baptême, la confirmation au front avec le chrême par l'évêque, l'eucharistie, la pénitence, l'ordre, l'extrême-onction par le prêtre avec l'huile sainte, et le mariage. Qu'on les avertisse aussi que celui qui pense autrement au sujet de ces sept sacrements que l'Église romaine enseigne et observe doit être considéré comme un hérétique»[56].

La sévérité de cette injonction suffit sans doute à expliquer que la reconnaissance de la confirmation comme l'un des sacrements du septénaire figure dès 1267 dans la profession de foi que le pape Clément IV proposait à l'empereur Michel Paléologue comme condition préalable à l'union[57]: «La même Église romaine tient et enseigne aussi qu'il y a sept sacrements

52 INNOCENT IV, *ibid.*, p. 172, n° 410 et p 173, n° 412.

53 INNOCENT III (*supra*, n 48), p. 259.

54 Cette reconnaissance fut peut-être obtenue au plan local, avec celle du septénaire, dès le synode de Paphos de *ca.* 1260, cf JUGIE, p. 16, n. 4

55. Cf. GILL (*supra*, n. 26), p. 91, n. 40; M.M. WOJNAR, *Acta Alexandri pp. IV* (Fontes, III, 4, 2), Rome, 1966, p. XIII et p. 119s., n. 3.

56. ALEXANDRE IV, Const. *Ecce isti*, 3, éd. T.T. HALUŠČYNSKYJ et M.M. WOJNAR, *ibid*, p 105s, n° 289.

57. Cf. ROBERG (*supra*, n. 39), p. 54-64.

ecclésiastiques: le baptême en est un [...]; le sacrement de la confirmation, que les évêques confèrent par une imposition de la main en chrismant les baptisés, en est un autre»[58]. C'est exactement le même formulaire que Grégoire X reprendra cinq ans plus tard[59] et que l'empereur professera finalement dans son chrysobulle de février 1274, lu en version latine devant les Pères du concile de Lyon lors de la session du 6 juillet[60]. Il a pris depuis, lui aussi, valeur de référence magistérielle[61].

Le texte grec de la profession romaine rendait l'appellation latine de *sacramentum confirmationis* par μυστήριον βεβαιώσεως[62]. Le traducteur en avait probablement été le franciscain grec de Constantinople Jean Parastron[63]. Le moins que l'on puisse dire, c'est que pareille application du terme βεβαίωσις ne répondait pas plus à la théologie sacramentaire orthodoxe que la distinction du rite qu'il désignait en un μυστήριον différent du baptême[64]. Aussi serait-il a priori sur-

58 CLÉMENT IV, Ep. *Magnitudinis tuae* (4 mars 1267), éd. A L TĂUTU, *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X* (Fontes, III, 5, 1), Vatican, 1953, p. 66, n° 159.

59 GRÉGOIRE X, Ep. *Qui miseratione* (24 oct. 1272), éd. TĂUTU, *ibid*,. p. 97, n°216.

60 Cf ROBERG, p 146-149 La profession impériale fut peut-être préférée de manière à éviter à l'épiscopat grec de contrevenir à son engagement de fidélité vis-à-vis du symbole de Nicée et Constantinople, cf. *ibid*, p. 138.

61. Cf encore la constitution de Paul VI (*supra*, n 10), p. 661

62 MICHEL VIII PALÉOLOGUE, Ἐπιστολὴ πρὸς Γρηγόριον πάπαν τὸν δέκατον, éd. TĂUTU, *ibid*., p 120, n° 255. Sur le besoin d'une édition critique de ce document, cf. ROBERG, p. 263.

63. Cf M. RONCAGLIA, *Les Frères Mineurs et l'Église grecque orthodoxe au XIIIe siècle (1231-1274)* (Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa e dell'Oriente francescano, IV, 2), Le Caire, 1954, p 140, 149s. et 164, n 4.

64. Cf G.W.H LAMPE, *A patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, p. 295, cf cependant, *Const apost*., III, 17, 1, éd F.X FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn, 1905, p. 211, *20*s : τὸ μύρον βεβαίωσις τῆς ὁμολογίας Les catéchèses mystagogiques de Cyrille ou Jean de Jérusalem ne paraissent pas avoir marqué la théologie orthodoxe du deuxième millénaire; bien que l'une d'elles soit consacrée au χρῖσμα, l'auteur ne distinguait pas trois sacrements dans l'initiation chrétienne, car le terme μυστήριον ne désigne jamais chez lui que le baptême, ou le corps et le sang du Christ, cf. l'index de l'éd A. PIÉDAGNEL (Sources chrétiennes, 126), Paris, 1966, p 202, dans la mention de la triade baptême, chrismation, communion (*Cat* 5, I, *2*s, p. 46), le

prenant que l'une et l'autre aient été reçues d'emblée et sans réserve par l'Église grecque[65]. En fait, la profession impériale n'a pas son équivalent dans la lettre des métropolites et des évêques au IIe concile de Lyon, beaucoup plus ambiguë dans son allégeance à Rome et qui ne souffle d'ailleurs mot des sacrements[66]. Du reste, l'union de 1274, qui s'était heurtée à l'opposition résolue du patriarche Joseph Ier et du clergé de Constantinople, se trouva dénoncée officiellement, dès après la mort de Michel VIII, par son fils Andronic II, en décembre 1277[67].

La principale victime de cette répudiation fut assurément Jean XI Vekkos, que le défunt empereur avait fait nommer patriarche après qu'il se fut personnellement convaincu, en prison, de la justesse de la tradition latine du *Filioque*[68]. Il n'en est que plus intéressant de constater que, dans la profession qu'il adressa au pape Jean XXI en avril 1277, pour satisfaire aux exigences des légats de ce dernier[69], l'intrépide défenseur de l'union ne reprend pas à son compte la partie sacramentaire du formulaire romain, comme l'empereur Michel l'avait fait trois ans plus tôt. Après en avoir cité la lettre, Vekkos reconnaît bien qu'elle traduit «une doctrine et une prédication pieuses, orthodoxes et vraies», mais c'est pour déclarer aussitôt: «Nous devons nous en tenir invariablement aux coutumes qui ont prévalu depuis le début dans notre Église»[70]. Plutôt que d'une réception proprement dite du septénaire latin, il s'agit donc ici d'une simple reconnaissance, courageuse sans doute, étant

deuxième terme est omis par le seul manuscrit de la meilleure famille (cf l'apparat, *ibid*, et l'introduction, p. 53 et 58).

65. Comme l'affirme, entre autres, JUGIE, p 17

66 Éd. ROBERG, p. 235-239

67. Cf. J. GENEAKOPLOS, Ὁ αὐτοκράτωρ Μιχαὴλ Παλαιολόγος καὶ ἡ Δύσις, Athènes, 1969, p. 209-268.

68 Cf. BECK, p. 681s.

69. V. LAURENT et J DARROUZÈS, *Dossier grec de l'union de Lyon (1273-1277)* (Archives de l'Orient chrétien, 16), Paris, 1976, p 80s

70 JEAN VEKKOS, *Profession au pape Jean XXI*, éd A THEINER et F MIKLOSICH, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum Graecae et Romanae*, Vienne, 1872, p 27, *17-31*.

données les circonstances, mais tout aussi «économique» et ne trahissant en rien la tradition orthodoxe[71].

En ce qui concerne la confirmation, le patriarche rapprochait la traduction de Jean Parastron de l'usage liturgique orthodoxe en parlant de τὸ τῆς βεβαιώσεως χρῖσμα, à propos duquel il faisait en outre observer, dans l'esprit qui vient d'être dit: «Chez nous, ce sont indifféremment les évêques et les prêtres qui le font; pour notre part, tout en gardant en pareil ordre la coutume ayant prévalu chez nous depuis longtemps, nous reconnaissons que la pratique de l'Église romaine en la matière est sanctifiante et initiatique»[72]. L'autre profession de Jean Vekkos à Jean XXI, antérieure à l'arrivée des légats romains[73], ne glose d'ailleurs que le seul symbole de Nicée et Constantinople, comme si, aux yeux du patriarche, la question du nombre des sacrements et, en particulier, les modalités de la chrismation, ne relevaient pas directement de la foi et du dogme universels, mais plutôt des coutumes légitimes propres à chaque Église[74].

Si l'on ne peut donc parler d'une réception, au sens strict, de la confirmation comme d'un sacrement théologiquement distinct chez le plus fidèle des partisans du IIe concile de Lyon, il devient d'autant plus invraisemblable de supposer pareille réception de la part des adversaires de l'union[75]. L'argument du silence n'a pas à jouer, en l'occurrence, car si la chrismation ne se trouve nulle part mentionnée dans le dossier orthodoxe des années 1273-1277[76], cela tient sans doute à ce que la question des sacrements était alors entièrement éclipsée par celle de la procession de l'Esprit Saint, comme le montre bien, entre autres, la profession que le patriarche Joseph Ier rédigea,

71. JUGIE, p. 17, masque la portée des divergences entre la profession de l'empereur et celle du patriarche; cette dernière ne comporte pas le chiffre sept

72 VEKKOS, *ibid.*, p. 28, *19-24*.

73 Cf *supra*, n 69.

74. JEAN VEKKOS, Ἐπιστολὴ πρὸς τον ἰταλὸν πάπαν, éd. LAURENT et DARROUZÈS (*supra*, n. 69), p. 479-485.

75 Cf. JUGIE, p. 17

76 Tout au moins dans les pièces éditées par Laurent et Darrouzès, p. 133-588.

probablement peu avant sa déposition du 9 janvier 1275, pour assurer les fidèles de sa fermeté[77].

Et pourra-t-on davantage invoquer l'autorité du moine Job, souvent cité comme l'un des premiers témoins du septénaire latin, dès lors que l'on s'avise que cet auteur n'est autre que Job Iasitis du Mont-Galesion, principal conseiller théologique du même patriarche Joseph[78]. Faute d'accès à l'édition rare, et d'ailleurs infidèle, de sa Τῶν ἑπτὰ μυστηρίων τῆς Ἐκκλησίας ἐξηγηματικὴ θεωρία καὶ διασάφησις par le patriarche Chrysante de Jérusalem, il est préférable de ne pas urger les quelques citations de l'œuvre fournies hors de leur contexte par le P. Jugie, d'après le ms. *Paris, suppl. gr. 64*[79]. On y relève, en tout cas, que le moine Job s'inscrit dans la droite ligne de la tradition dionysienne dont il va être question, lorsqu'il évoque ἡ τοῦ μύρου τελετή, c'est-à-dire sans doute la consécration du saint chrême, cérémonie qu'il égale en dignité au troisième des mystères, à savoir la «mystagogie des saints (oblats) sanctifiés»[80], et à laquelle il attribue un champ d'application plus large que la seule chrismation des baptisés[81].

En définitive, on ne trouvera guère que des écrivains latinophrones, dans toute l'Église grecque des XIVe et XVe ss., pour adopter les catégories de la sacramentaire occidentale de la confirmation. Tel est le cas, entre autres, de Manuel Kalekas, qui mourut dominicain, dans le traité sur la foi qu'il rédigea avant son passage au catholicisme en 1396[82]. Le sixième chapitre de cet ouvrage, consacré aux sept sacrements, s'inspire directement de la *Somme théologique* de S. Thomas d'Aquin, que le maître de Manuel, Demetrios Kydonis, venait précisément de traduire en grec avec son frère Prochoros[83]. Kalekas y

77 *Ibid.*, p. 33 et 328-331.

78. L. PETIT, art. *Job Jasitès*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t 8, Paris, 1937, c. 1487-1489; BECK, p 677.

79 Cf. JUGIE, p. 6, n. 1

80. *Ibid.*, p. 18, n 3

81. *Ibid.*, p. 147, n. 1 (réconciliation des apostats), p. 154, n. 1 et p 411, n. 1 (sacre impérial). Le «sacrement» du σχῆμα monastique, *ibid*, p 19, est semblablement d'inspiration dionysienne, cf. *infra*, n. 132

82 Cf. BECK, p 740

83 Cf G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz* (Byzantinisches Archiv, 15), Munich, 1977, p. 173-230.

rapporte, en effet, l'«onction du myron» à la croissance naturelle et il explique qu'elle confère «la perfection de la force spirituelle», laquelle se manifeste lorsque le fidèle s'enhardit à professer la foi du Christ devant tous»[84].

Les polémistes catholiques ont souvent affirmé que l'Église orthodoxe ne posséda aucune doctrine sacramentaire ferme avant de recevoir celle de la grande scolastique du XIII[e] s. et de la Contre-réforme du XVI[e][85]. Ce jugement manifeste une vision bien superficielle des choses car, en deçà de variations individuelles, qui furent longtemps le lot commun des deux Églises[86], la tradition orthodoxe s'avère remarquablement ferme et cohérente. Un de ses témoignages privilégiés se trouve dans la deuxième section du traité *Sur les rites sacrés*, que le métropolite Syméon de Thessalonique, un partisan de la théologie palamite, composa probablement vers 1420, et qui devait inspirer les décisions synodales et les professions personnelles anti-protestantes des siècles suivants[87].

Il est vrai que, comme le faisait déjà le moine Job, Syméon pose en principe qu'il y a sept sacrements de l'Église, parmi lesquels il place la chrismation en deuxième lieu, entre le baptême et la communion[88]. Mais lorsque le métropolite s'efforce peu après de montrer que le Christ reçut tous les sacrements en notre nom[89], il identifie le *chrisma* à «l'huile et

84 Manuel KALEKAS, Περὶ πίστεως, 6, éd F COMBEFIS, dans P.G., t. 152, c. 600 B-C; on y perçoit l'écho de S. THOMAS, *Summa theologica*, IIIa, qu. 64, art. 1 et qu 72, art. 5-9, éd. Léonine, t 12, Rome, 1906, p 56s. et 130-134.

85 Cf. JUGIE, p 5, SPÁČIL (*supra*, n. 22), p. 133.

86. Cf. FINKENZELLER (*supra*, n. 5), p 1007-1019

87. Cf BECK, p 752 Le Συνταγμάτιον περὶ τῶν ἁγίων μυστηρίων du métropolite Gabriel Sévère (Venise, 1600) a eu moins d'écho en Orient qu'en Occident, où il fut partiellement réédité et traduit par R. SIMON, *Fides Ecclesiae orientalis seu Gabrielis metropolitae Philadelphiensis opuscula*, Paris, 1671, p. 32-67.

88. SYMÉON DE THESSALONIQUE, Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν, ch 33-36, éd. du patr. DOSITHÉE DE JÉRUSALEM, dans P.G., t 155, c. 177 B-D. Cette énumération n'empêche pas Syméon de critiquer avec pertinence la désintégration latine du rite de l'initiation, ch. 20 et 69, c 101 D et 236 C

89 Cet essai malencontreux lui vaudra une sévère réprimande d'Arcudius (*supra*, n. 28), I, 5, p 9s

myron divin», dont il assure qu'il a succédé à l'«imposition des mains des Apôtres» mentionnée au livre des *Actes*, en héritant la puissance de cette ἐπίθεσις par les «prières et bénédictions sacrées des patriarches et des grands-prêtres»[90]. L'idée d'une équivalence du rite ecclésiastique au geste apostolique rappelle, à première vue, la «désignation» ou «représentation» de l'un par l'autre selon les papes Innocent III et Innocent IV[91]; mais ce n'est pas de l'acte de la chrismation proprement dit qu'il est ici question: il s'agit plutôt de sa matière, le myron, solennellement consacré par le patriarche de Constantinople entouré de ses métropolites[92].

Syméon se serait-il inspiré du célèbre traité de son concitoyen, le palamite Nicolas Kavasilas, *Sur la vie en Christ*, probablement composé après l'abdication de l'empereur Jean VI Cantacuzène en 1354[93], et où l'on trouve la même thèse proposée en d'autres termes[94]? De toute façon, la source avouée du métropolite de Thessalonique n'est autre que le quatrième chapitre de la *Hiérarchie ecclésiastique* de Denys l'Aréopagite, puisque le traité *Sur les rites sacrés* précise, à propos du myron, que «le Sauveur en a été oint, et que les Apôtres l'ont transmis, et que leur successeur saint Denys en parle»[95]. Ainsi est-ce l'autorité apostolique du prétendu converti de saint Paul qui permettait à Syméon d'affirmer que le myron «est conféré au lieu de

90. SYMÉON, ch. 43, c. 188 A-B.

91. Cf. *supra*, n. 48 et 51

92. Cf. la *diataxis* de 1833, éd L. PETIT, *Composition et consécration du St-Chrême*, dans *Échos d'Orient*, t 3, 1900, p. 129-142, et la thèse de l'archimandrite (aujourd'hui métropolite de Suède) P. MENEVISOGLOU, Τὸ ἅγιον μύρον ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ (Analecta Vlatadon, 14), Thessalonique, 1972.

93. Cf. J. SALAVILLE, Introduction à *Nicolas Cabasilas, Explication de la divine liturgie* (Sources chrétiennes, 4 bis), Paris, 1967, p 8

94. NICOLAS KAVASILAS, Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς l. 3. éd. W GASS, dans P.G , t. 150, c. 569 A-C. Cf. W. VÖLKER, *Sakramentenmystik des Nikolaus Kabasilas*, Wiesbaden, 1977, p. 64-67.

95 SYMÉON, ch 70, c. 237 C, renvoyant à DENYS L'ARÉOPAGITE, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας, ch 4, éd. B. CORDIER, dans P.G., t. 3, c. 472 C.Kavasilas songeait probablement lui aussi à Denys, dont il cite le même chapitre dans son *Explication de la divine liturgie*, 27, 11. éd. SALAVILLE, p 186. Cf. M. LOT-BORODINE, *Nicolas Cabasilas*, Paris, 1958, p. 93.

l'imposition des mains par les Apôtres, aux baptisés dans le Christ», la chirotonie étant désormais réservée à la collation du sacerdoce[96].

Mais la donnée la plus significative pour l'histoire de la tradition théologique orthodoxe de l'initiation chrétienne, dans le traité du métropolite de Thessalonique, tient à ce qu'au moment de développer le deuxième des sept «mystères de l'Église» annoncés, il intitule la section correspondante: *Sur le rite sacré du saint myron*[97] et qu'au lieu de présenter l'onction post-baptismale équivalente au sacrement latin de la confirmation il décrive, comme on vient de le suggérer, la préparation du myron et la cérémonie de sa bénédiction solennelle le jeudi saint[98], en la faisant suivre, conformément à la structure de la *Hiérarchie ecclésiastique*, d'une θεωρία τῆς τοῦ μύρου εὐχῆς qui se déclare explicitement inspirée par celle de Denys[99]. Ne peut-on inférer légitimement de ce phénomène que les trois premiers «mystères» du septénaire distingués dans l'Orthodoxie sous l'influence latine ne répondaient pas encore exactement, au XVe s., aux sacrements correspondants de la scolastique catholique, mais qu'ils continuaient de se rattacher à une tradition authentiquement orientale de l'initiation rituelle, se réclamant du corpus dionysien[100]?

Peut-être même Syméon reste-t-il ici plus traditionnel que Kavasilas, lequel, sans réduire le myron au rite de la chrismation[101], ne dit mot de cette dernière dans le chapitre de son

96. SYMÉON, ch. 70, c. 237 D-240 A Le P.L. LIGIER, *La confirmation* (Théologie historique, 23), Paris, 1973, p. 104, n'est donc pas fondé à trouver chez Kavasilas une allusion à un changement historique dans la liturgie byzantine du IVe s

97 SYMÉON, c. 237 A-B: Περὶ τῆς ἁγίας τελετῆς τοῦ ἁγίου μύρου; à moins que ce titre ne soit du patriarche Dosithée, car il coupe en deux le ch. 70.

98 *Ibid.*, ch. 71s., c. 240 A-241 A.

99. *Ibid.*, ch. 73, c 244 B-248 C; DENYS, ch. 4, 2s., c. 473 A-485 B.

100. En plus des témoignages postérieurs qui vont être évoqués *infra*, on notera que dès la première apparition connue du septenaire (cf *supra*, n. 26), les trois sacrements de l'initiation sont appelés: βάπτισμα, χρῖσμα διὰ μύρου, κοινωνία, ὃ καὶ σύναξις λέγεται· les deux explications peuvent renvoyer aux titres des ch. 3 et 4 de la *Hiérarchie ecclésiastique*· περὶ τῶν ἐν τῇ συνάξει, resp ἐν τῷ μύρῳ, τελουμένων, c. 424 B et 472 C.

101 KAVASILAS, l. 3, c. 569 A-B (sacre impérial), 573 B-C (reliques) et l. 5, c. 628 B (autels).

traité consacré au baptême[102], tandis que le métropolite de Thessalonique traitait du «chrisma ou myron», dans ses questions baptismales[103]. Un des contemporains de Syméon, le métropolite Joasaph d'Éphèse[104], se montrait plus fidèle encore à la terminologie dionysienne dans ses réponses canoniques, où il appelait respectivement le baptême μυστήριον τοῦ φωτίσματος et la chrismation τελετὴ τοῦ ἁγίου μύρου[105]. Et peu après, un unioniste aussi déclaré que le protosyncelle et futur patriarche Grégoire III de Constantinople[106] pouvait même affirmer de bonne foi que l'onction post-baptismale différée des Latins n'était autre que la τελετὴ τοῦ μύρου[107].

Contrairement à une interprétation répandue des chapitres II à IV de la *Hiérarchie ecclésiastique*[108], l'Aréopagite lui-même ne présente pas en une triade les sacrements de l'initiation tels qu'on les comprend aujourd'hui. Ces chapitres se suivent, en effet, dans un ordre — illumination, synaxe, myron[109] — dont les deux derniers membres contredisent la séquence liturgique de l'initiation chrétienne. Si l'abbé Théodore de Stoudios, au début du IXe s.[110], puis le métropolite Joasaph d'Éphèse, au début du XVe s., dans leurs listes respectives de six et de dix sacrements, observent encore la suite dionysienne des trois premiers, Théodore précise déjà que le deuxième rite de l'Aréopagite était περὶ συνάξεως, εἶτ'οὖν κοινωνίας[111], et Joasaph le qualifie simplement de μετάληψις[112], ce qui constitue de part et

102. *Ibid.*, l. 2, c. 521 A-568 D.

103. SYMÉON, ch 65, c. 229 B-D.

104 Il fut peut-être le prédécesseur de Marc Evgenikos, cf. BECK, p 788.

105. Citées d'après l'éd. de A. Almazov, Odessa, 1903, par JUGIE, p. 20.

106 Appelé Melissenos, Strategopoulos ou Mammi, patriarche de 1443 à 1451, il fut l'un des principaux adversaires de Marc d'Éphèse, cf BECK, p. 763s.

107. GRÉGOIRE MELISSENOS, Ἀπολογία εἰς τὴν τοῦ Ἐφέσου ὁμολογίαν, éd. J HERGENROETHER, dans P.G , t. 160, c. 136 D.

108. Cf. par ex. D. RUTLEDGE, *Cosmic Theology. The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Denys · An Introduction*, Londres, 1964, p. 27s., 119 et 128.

109. DENYS, ch. 2, c. 392 A, ch. 3, c. 424 B; ch. 4, c. 472 C

110. La lettre 104 de Théodore, suivant celle à un patrice du même nom, laquelle contient une allusion à l'iconoclasme, cf. éd. J. SIRMOND, dans P.G., t. 99, c 1517 B-C, pourrait être postérieure à 815, cf. BECK, p. 491s.

111. THÉODORE, Ep. 164, Ἀρχιμανδρίτῃ Γοτθίας, *ibid.*, c. 1524 B; cf. *supra*, n 100.

112. Cf. *supra*, n. 105, et aussi n. 100.

d'autre une assimilation de l'eucharistie dionysienne avec la première communion du néophyte. L'interprétation des trois premiers «sacrements» de Denys en fonction de ceux de l'initiation chrétienne s'affirme plus nettement encore chez le moine Job, chez Nicolas Kavasilas et chez Syméon de Thessalonique, qui placent tous trois, suivant l'ordre liturgique, le myron avant ce qu'ils appellent, eux aussi, la κοινωνία[113].

Chacun des trois premiers rites ecclésiastiques ne correspondait pourtant pas exclusivement à l'un des trois degrés de la purification, de l'illumination et de la perfection ou union, dans l'esprit de l'Aréopagite, puisque celui-ci expliquait que le baptême purifie et illumine, mais que le myron perfectionne et unifie, semblablement à l'eucharistie[114]. En conséquence, Denys ne distinguait pas plusieurs sacrements dans le rituel de l'initiation baptismale, mais il rangeait la chrismation du baptisé elle-même dans sa description du φώτισμα[115]. Quant au myron, il représentait à ses yeux une réalité différente de la confirmation et notablement plus large qu'elle, puisqu'à côté de la chrismation baptismale, il était utilisé pour la bénédiction des fonts et de l'autel et s'avérait nécessaire à la plupart des consécrations liturgiques, symbolisant par cette multiplicité d'usages l'identité de l'Esprit dans la variété de ses opérations[116].

La cérémonie de la consécration du myron, dont témoigne la *Hiérarchie ecclésiastique*, était déjà traditionnelle dans l'Église syrienne aux environs de l'an 500[117] et elle conserva longtemps une grande importance dans la confession syriaque occidentale[118]. Il ne s'agit pas, comme on l'a prétendu, d'un «sacre-

113. Cf. JUGIE, p. 17s.; *supra*, n. 88; KAVASILAS, l. 2, c. 521 A, l 3, c. 569 A; l. 4, c. 581 A.

114. DENYS, ch. 5, c. 504 A-C.

115 *Ibid.*, ch. 2, c. 369 D et 404 C.

116 *Ibid.*, ch. 4, c. 473 A et 484 B-D

117 On se souviendra que les premières attestations du corpus aréopagitique ne sont pas antérieures au début du VIe s., cf D. ROQUES, art. *Denys le pseudo-aréopagite*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t 14, Paris, 1960, c. 265-275.

118. Cf. S. BROCK, *Jacob of Edessa's Discourse on the Myron*, dans *Oriens christianus*, t. 63, 1979, p. 20s

ment monophysite», institué un quart de siècle auparavant par le patriarche d'Antioche Pierre le Foulon[119], car l'historien auquel on emprunte cette information[120] ne parle que de la solennisation d'un rite dont tout indique l'universalité et la haute antiquité[121]. À Rome même, la bénédiction du chrême était déjà certainement fixée au jeudi saint dès avant la fin du ve s.[122].

La théologie sous-jacente à la τελετὴ τοῦ ἁγίου μύρου répond à une sacramentologie qui s'est particulièrement exprimée dans la tradition de l'Église syriaque occidentale, et selon laquelle des éléments tels que l'eau, l'huile, le pain et le vin se trouvent, après l'épiclèse liturgique, imprégnés de la puissance divinisante de l'Esprit qui vivifie, en une sorte de transsubstantiation; c'est désormais la matière salvifique elle-même qui est considérée comme un sacrement permanent, indépendamment de l'acte de son application[123]. Loin d'être propre à la tradition antiochienne, cette théologie sacramentaire se retrouve, entre autres, dans les catéchèses mystagogiques de Cyrille ou Jean de Jérusalem[124], ou chez un Grégoire de Nysse[125], et on en perçoit l'écho en Occident[126], où elle s'exprime explicitement

119. W. STROTHMANN, *Das Sakrament der Myron-Weihe in der Schrift* de ecclesiastica hierarchia *des pseudo-Dionysios Areopagita* (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe· Syriaca, 15/2), Wiesbaden, 1978, p. LI et LX; BROCK, p. 20, n. 2.

120. JEAN DIAKRINOMENOS, d'après l'*Épitomé* (VIIe s.), fr. 547, éd G.C HANSEN, *Theodoros Anagnostes, Kirchengeschichte* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderten, 54), Berlin, 1971, p. 155,*17-20.*

121. Cf HOFMEISTER (*supra*, n 34), p 44-47.

122. Cf A. CHAVASSE, *La bénédiction du chrême en Gaule avant l'adoption intégrale de la liturgie romaine*, dans *Revue du moyen âge latin*, t 1, 1945, p. 115, n. 25.

123. Cf. W DE VRIES, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten* (Orientalia christiana analecta, 125), Rome, 1940, p. 44s.

124. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, 3, 3, éd A PIÉDAGNEL (Sources chrétiennes, 126), Paris, 1966, p. 124.

125. GRÉGOIRE DE NYSSE, Εἰς τὴν ἡμέραν τῶν Φώτων, éd. E. GEBHARDT, dans *Gregorii Nysseni opera*, t. 9, Leyde, 1967, p 224-*19*-226,*2*, spécialement p 225,*23-25*.

126. Cf. J. SCHMITZ, *Gottesdienst im altchristlichen Mailand* (Theophaneia, 25), Cologne, 1975, p 103s. Des théologiens germaniques et des synodes

dans les préfaces de bénédiction des fonts baptismaux[127] et du saint chrême[128], aussi bien que dans l'épiclèse eucharistique. Pareille conception rend mal compte de la dimension intentionnelle et symbolique du signe sacramentel[129] et, de ce fait, elle reste difficilement assimilable pour un théologien protestant[130]; mais en contrepartie, elle met bien en relief la transfiguration eschatologique du monde sensible, mystérieusement anticipée dans le Corps ecclésial du Christ, qu'anime l'Esprit Saint[131].

Pour en revenir à la tradition orthodoxe du deuxième millénaire, l'exposé qui précède conduit à répondre à l'interrogation initiale en supposant que le passage des six sacrements dionysiens[132] au septénaire de la théologie grecque du XIIIe au XVe ss., impliquant la reconnaissance, d'origine latine, de la chrismation

français de la première moitié du XIe s. considèrent encore la consécration du saint chrême comme un sacrement, cf. FINKENZELLER (*supra*, n. 5), p. 1014s

127. «Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus spiritus sancti, totamque huius aquae substantiam regenerandi fecundet effectu», éd C. VOGEL, *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle*, t. 2 (Studi e testi, 227), Vatican, 1963, p. 104,*6*s.

128. «Sancti spiritus ei admiscere virtutem, cooperante potentia Christi tui, a cuius sancto nomine chrisma nomen accepit», *ibid.*, p. 74,*36*-75,*1*.

129. C'est-à-dire, en termes de théologie latine, qu'elle est plus isidorienne qu'augustinienne, cf. D. VAN DEN EYNDE, *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050-1240)*, Rome, 1950, p. 3s. Cf. encore Gabriel SÉVÈRE (*supra*, n. 87), ch. 4, p. 38: μυστήριον ἐστι πρᾶγμά τι ἱερόν [...] ἔχον ἐν ἑαυτῷ δύναμιν θείαν [. .] et les dogmaticiens modernes étudiés par F. GAVIN, *Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought*, Londres, 1936, p. 273

130. Cf KRETSCHMAR (*supra*, n. 2), p. 295, mais aussi le dialogue stimulant de E. JUNGEL et K. RAHNER, *Was ist ein Sakrament? Vorstösse zur Verständigung* (Kleine ökumenische Schriften, 6), Fribourg-en-Br., 1971, où le regretté théologien jésuite rappelait sa conception de la matérialité même du sacrement comme le sommet de la parole performative de Dieu, incarnée mais toujours intentionnelle, événement de grâce et de salut, p. 69-80.

131. Cf. STĂNILOAE (*supra*, n. 24), p. 195s.; J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial* (Perspectives orthodoxes, 3), Genève, 1981, p. 136-170.

132. L'Aréopagite lui-même ne les compte jamais, cf. DE VRIES (*supra*, n. 123), p. 93, mais cf. déjà Théodore Stoudite, *supra*, n. 111. Les trois derniers de Denys sont l'ordre (ἱερατικαὶ τάξεις), la profession monastique (τελουμένων τάξεις) et le culte des défunts (τοῖς κεκοιμημένοις τελούμενα), ch. 5-7, c 500 C, 529 C et 552 C

comme un sacrement théologiquement distinct du baptême, fut favorisé, entre autres circonstances[133], par le fait que l'Orient connaissait traditionnellement un rite solennel du myron, auquel le témoignage de l'Aréopagite conférait une autorité apostolique. S'il en est bien ainsi, on admettra que les Grecs ne parlaient pas exactement le même langage que les Latins, puisque la τελετὴ τοῦ ἁγίου μύρου, par le biais de laquelle ils reconnaissaient le μυστήριον τοῦ χρίσματος, recouvrait une théologie sacramentaire différente et un champ d'application plus large que ceux de la seule chrismation du *sacramentum confirmationis.*

L'identification pratique du χρῖσμα à la *confirmatio*, qui s'est progressivement instaurée depuis lors, fut manifestement influencée par la réaction orthodoxe contre la réduction protestante du septénaire à trois ou à deux sacrements évangéliques[134]. Il est intéressant de parcourir de ce point de vue les professions de foi, individuelles et synodales, du XVIe au XVIIIe ss., dont beaucoup réfutent plus ou moins directement celle de Cyrille Loukaris, parfois abusivement traité de «patriarche calviniste»[135]. Le sens de la tradition orthodoxe n'est jamais absent de ces documents[136], ainsi qu'il appert, par exemple, de la référence à Denys et à Syméon dans les deux réponses du patriarche Jérémie II de Constantinople aux théo-

133 On peut également attribuer un certain rôle à la sacralité du chiffre sept, cf. FINKENZELLER (*supra*, n. 5), p. 1020 et les analogies énumérées par Gabriel SÉVÈRE (*supra*, n. 87), p. 39-50, ch 5, p. 39-50. De son côté, Syméon de Thessalonique présente un curieux septénaire des «énergies» de l'Esprit, comprenant le baptême, la μύρου χρίσις, le «sceau» du lecteur, la chirothésie du sous-diacre et la chirotonie du diacre, du prêtre et de l'évêque, ch 76, c. 294 D

134. Cf. T WARE, *Eustratios Argenti*, Oxford, 1964, p. 1-33 et E. BENZ, *Wittenberg und Byzanz*, Marbourg, 1949, p. 59-128.

135. Cf. G.A. HADJIANTONIOU, *Protestant Patriarch. The Life of Cyril Lucaris 1572-1638, Patriarch of Constantinople*, Richmond, 1961.

136 Métrophane KRITOPOULOS se montre particulièrement influencé par le luthéranisme dans son Ὁμολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας (1627), où il ne retient que trois sacrements nécessaires au salut et range le saint chrême parmi les τελεταὶ μυστικαί qui ne seraient sacramentelles que dans un sens analogique, cf. ch. 5, éd. KARMIRIS, p. 604s.; il n'en présente pas moins le saint myron selon la tradition dionysienne, ch 8, p. 611.

logiens de Tubingue[137]. Mais les fluctuations de la terminologie qui s'y trouve utilisée pour désigner le deuxième sacrement trahit un certain embarras sur la question de savoir s'il faut l'identifier à la chrismation post-baptismale ou au rite dionysien de la consécration du myron.

Le patriarche Jérémie II[138] et le concile constantinopolitain de 1638[139] s'en tiennent à l'appellation de χρῖσμα, que l'on a relevée chez le moine Job Iasitis et chez le métropolite Syméon de Thessalonique[140]. D'autres, comme le métropolite Gabriel Sévère, en 1600[141], et le concile de Constantinople de 1672[142], se contenteront au contraire du nom de μύρον, comme déjà avant eux Théodore de Stoudios, Nicolas Kavasilas et le métropolite Joasaph d'Éphèse[143]. Métrophane Kritopoulos emploie tantôt l'un et tantôt l'autre des deux termes dans sa profession de 1627[144].

Mais déjà le synode de Paphos de *ca* 1260 avait précisé: χρῖσμα διὰ μύρου, puis, vers 1420, Syméon nommait une fois la μύρου χρίσις[145], comme le fera encore le métropolite de Kiev Pierre Mogila, dans son catéchisme de *ca* 1640, en parlant de la *chrismatis inunctio*[146]. Enfin, le patriarche Dosithée de Jérusalem, dans sa profession de 1672, en revient involontairement, en quelque sorte à la terminologie de Jean XI Vekkos, mais en

137. JÉRÉMIE II, Πρώτη ἀπόκρισις (1576), ch. 8, éd KARMIRIS, p 456s.; Δευτέρα ἀπόκρισις (1579), p. 539, où le métropolite de Thessalonique est confondu avec Syméon le Métaphraste!

138. *Ibid.*, p. 458,7 et p. 539; cf. *infra*, n. 143.

139. KARMIRIS, p. 653, dernière ligne.

140. Cf *supra*, n. 88.

141 GABRIEL, ch. 5 et 9, p. 39 et 55

142. KARMIRIS, p. 770.

143 Cf *supra*, n. 94, 111 et 112 Jérémie II l'avait également dans sa première réponse, ch. 8, éd. KARMIRIS, p 459, § 5, avec référence à Denys.

144. Cf. *supra*, n. 136

145. Cf. *supra*, n. 100; SYMÉON, ch. 76, c. 249 D.

146. Pierre MOGILA, *Orthodoxa confessio fidei*, qu. 104, éd A MALVY et M. VILLER, *La confession orthodoxe de P. Moghila* (Orientalia christiana, t 10), Rome, 1927, p. 58s , avec une référence à Denys inspirée de Syméon. La version grecque officielle de Syrigos a malencontreusement traduit: τὸ μύρον τοῦ χρίσματος, éd. KARMIRIS, p 717

identifiant cette fois les trois termes βεβαιώσεως, ταὐτὸν εἰπεῖν τοῦ ἁγίου μύρου καὶ ἁγίου χρίσματος[147].

Parler de l'onction du chrême n'a rien que de naturel pour un Latin; mais à la lumière de la tradition orientale, telle qu'elle vient d'être caractérisée, cette terminologie pourrait bien être moins innocente en théologie orthodoxe. En l'occurrence, on a l'impression que, tandis que le terme de χρῖσμα figure dans les énumérations d'un septénaire accepté de bonne foi sous l'influence de l'Église latine, un réflexe spontané d'interprétation orthodoxe reporte immédiatement au μύρον de la tradition dionysienne, non sans entraîner une certaine confusion des deux notions, celle-là même que l'on relève dans les manuels classiques signalés plus haut[148].

L'aspiration actuelle de la théologie orthodoxe à ressourcer la dogmatique dans la tradition authentiquement orientale sera-t-elle attentive à dénoncer ce concordisme artificiel? Dans une enquête historique récente, un canoniste du Patriarcat œcuménique, constatant que l'utilisation du saint myron n'est pas restreinte au sacrement de la chrismation, se demande si celui-ci s'accomplit lors de la cérémonie de la consécration ou lors de l'onction post-baptismale[149]. Mais, contrairement au grand canoniste Alivisatos, qui avait opté, avec un sens remarquable de la tradition orientale, pour la première branche de l'alternative[150], l'auteur se range, avec une timide sagesse, à l'opinion classique de la théologie orthodoxe moderne[151].

Un catholique doit-il souhaiter, pour le bien du dialogue œcuménique, que les théologiens orthodoxes réaffirment dans toute sa richesse une conception patristique du sacrement quelque peu contaminée par le septénaire latin? N'indroduirait-

147. DOSITHÉE, Σύντομος ὁμολογία, 15, éd KARMIRIS, p 837, cf. *supra*, n 72

148 Cf *supra*, n. 21

149. MENIVISOGLOU (*supra*, n. 92), p 198-203

150. H. ALIVIZATOS, Ἡ οἰκονομία κατὰ τὸ κανονικὸν δίκαιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Athènes, 1949, p. 83, n. 1.

151. La thèse récente de l'archimandrite J. YAZIGI, Ἡ τελετὴ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος. Θεολογικὴ καὶ τελετουργικὴ θεώρησις, Thessalonique, 1983, porte avant tout sur le lien du baptême à l'eucharistie.

on pas, de la sorte, un obstacle imprévu dans un domaine de la théologie où l'opinion régnante est celle de la pleine communion de foi et de grâce entre les Églises catholique et orthodoxe? Nous estimons, pour notre part, que si le concordisme, même inconscient, peut être rentable à court terme aux deux partenaires du dialogue, il risque, à longue échéance, de les faire achopper sur des malentendus d'autant plus dangereux qu'ils restent informulés. Seule la pleine élucidation des traditions respectives dans leur authentique diversité rendra possible une rencontre au niveau de leur vérité profonde.

Une revalorisation de la sacramentaire orthodoxe traditionnelle pourrait d'ailleurs s'avérer bénéfique pour l'Église catholique elle-même, où l'on est aujourd'hui préoccupé de retrouver l'unité des deux premiers sacrements de l'initiation, non seulement dans leur célébration, mais également dans leur théologie[152]. Et cette «réintégration» théologique pourrait à son tour se répercuter favorablement sur le dialogue entre catholiques et protestants, en invitant à une relecture commune du décret tridentin sur les sacrements, qui fut élaboré en fonction d'une pratique latine récente, sans tenir suffisamment compte des liturgies de l'Orient, non plus que des difficultés de l'histoire[153].

André DE HALLEUX.

152 Cf. *Ordo initiationis christianae adultorum*, Vatican, 1972, *Praenotanda*, nº 34; *Codex iuris canonici auctoritate Iohannis Pauli pp. II promulgatus*, Vatican, 1983, can. 880, § 1 et can. 882 La déclaration commune de l'assemblée de Crète pour le dialogue théologique officiel entre les Églises catholique et orthodoxe (juin 1984), dont on espère qu'elle sera bientôt approuvée (cf. *Irénikon*, t. 57, 1984, p. 217), parle de «l'unité du baptême, de la chrismation et de l'eucharistie en une seule réalité sacramentelle», sans vouloir nier par là leur spécificité

153. Cf. H. JEDIN (*supra*, n. 7), p 326-328. La pointe du dogme tridentin porte peut-être moins sur le nombre des rites que sur leur nature vraiment sacramentelle, cf FINKENZELLER (*supra*, n. 5), p 1005s.; or il est historiquement indéniable que la confirmation de la tradition latine est une partie détachée du rituel du «sacrement évangélique» du baptême

SUMMARY. — *This article attempts to show how the Orthodox Church came to consider chrismation as a sacrament distinct from that of baptism. The first Orthodox criticism of the fact that among the Franks only the bishops administered the "consignation" with the holy chrism appears at the Council of Constantinople in 867. Henceforth there cristalizes among the Greek controversialists the legend of the Latins' double baptism while the Latins in the 13th cent. come to deny the existence of confirmation among the Greeks. During the time of Innocent III and Innocent IV, Rome did not yet impose on the Greeks the recognition of confirmation as a sacrament distinct from that of baptism. But this takes place under Alexander IV in 1260 (the sacramental septenary), then there is the profession of faith imposed on Michael VIII (1267) and the Council of Lyons (1274). John Vekkos saw it simply as "pious doctrine and preaching". For Simeon of Thessalonika it is more the matter used in chrismation than its rite which is the sacrament. Nicholas Cabasilas has the same idea. Its origine is to be found in Pseudo-Denis which gives the order "illumination, synaxis, chrism" which contredicts the liturgical order of Christian initiation. The same thing is found in Theodore Studite (9th cent.) and Joasaph of Ephesus (15th cent.). The theology of the chrism corresponds particularly to the sacramentology of the West-Syrian Church: it is the saving matter which is considered to be the permanent sacrament. The change from the six sacraments to be found in Pseudo-Denis to seven in the 13th to the 15th cents. was favoured by the rite of the chrism to which Denis' testimony gave an apostolic authority. The identification of the chrism with confirmation was influenced by the anti-protestant reaction between the 16th and 18th cents.*